

**Michèle Guicharnaud-Tollis**

**Sur les transferts culturels d’Afrique  
vers les Caraïbes au XIX<sup>e</sup> siècle:  
quelques espaces culturels-refuges à Cuba**

Aucune portion du monde ne sollicite autant l’histoire  
que les Caraïbes.

(Oruno-Denis Lara).

Chivo que rompe tambor con su pellejo paga

(Fernando Ortiz).

À la lumière des débats actuels sur l’identité caribéenne,<sup>1</sup> l’intérêt pour l’étude des racines identitaires caribéennes se ravive: aujourd’hui l’apport de la culture africaine au Nouveau Monde et surtout le jeu complexe des transferts culturels entre l’Afrique et les Caraïbes conduisent à poser un certain nombre de questions et je tenterai de débusquer derrière elles les véritables difficultés d’une recherche sur ces transferts d’Afrique aux Caraïbes, notamment à Cuba, en me centrant essentiellement sur le XIX<sup>e</sup> siècle, vu sous l’éclairage historiographique des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles.

Dans le cas latino-américain ou caribéen, le choc interculturel et la façon dont la culture africaine s’est heurtée aux cultures du Nouveau Monde se sont produits de manière tout à fait spécifique. Les cultures africaines arrivées au Nouveau Monde furent d’abord arrachées à leur terre par la violence et c’est dans la violation de leurs valeurs les plus fondamentales qu’elles furent implantées sur le nouveau sol américain; là elles se heurtèrent encore à de nouvelles violences. En sorte que l’étude des transferts culturels de l’Afrique jusqu’aux Caraïbes ne

---

1 Sur cette identité caribéenne fuyante et mouvante en construction, voir Edouard Glissant et de nombreux essayistes et écrivains ou critiques. “La isla representa un mundo caracterizado por la diversidad étnica, lingüística, religiosa, social [...] lo que comporta también una identidad dispersa, ambigua” (Regazzoni 2001: 12). Voir aussi à travers l’étude de la trans-territorialité et la métaphore du voyage, Chover Lafarga (2008: 855).

peut se détacher de celle des conditions historiques particulières que sont le trafic négrier transatlantique et l'institution de l'esclavage. Ce sont eux qui instaurèrent ces relations interculturelles fondées sur l'inégalité, ces relations de pouvoir et de domination où le Blanc-espagnol était l'exploiteur ou l'opresseur, et l'Africain l'exploité ou l'esclave. C'est sur ces fondements historiques que s'inscrit le plus communément le métissage et l'histoire des transferts culturels au XIX<sup>e</sup> siècle.

### **1. Question de terminologie(s) et de méthode(s): métissages, transferts culturels, hybridité**

Sur le plan terminologique, le mot *métissage* a été longtemps et fréquemment employé. Dans la continuité des travaux de Nathan Wachtel, Carmen Bernand et Serge Gruzinski, le mot *métissage* utilisé comme concept s'inscrit dans les traditions qui, en sociologie, en anthropologie et en histoire, pensent les processus d'acculturation, de changement social, de syncrétisme, de transferts culturels, d'hybridité, de relations interculturelles. De fait, en tant que concept, le mot fut longtemps évité par les sciences sociales vu son utilisation problématique – on pense au métissage racial – par les récits nationalistes de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle en Amérique latine. Dans les années 1990, avec les travaux de Jean Loup Amselle, Serge Gruzinski, Laurier Turgeon et François Laplantine, le mot en tant que tel a été repris avant d'être critiqué et parfois abandonné pour de nouvelles terminologies comme branchements, créolité, *hybridity* et transferts culturels. De toute évidence, ces changements de termes traduisent un certain malaise devant les mélanges des cultures, tour à tour au centre et à la périphérie des études anthropologiques, tantôt décriées, tantôt célébrées, à outrance.

La question des transferts culturels a été posée dans des termes nouveaux dans les années 1980 avec les travaux de Michel Espagne et de Michael Werner. Comme le souligne Michel Espagne,

[c]'est de la mise en relation de deux systèmes autonomes et asymétriques qu'implique la notion de transfert culturel. Les besoins spécifiques du système d'accueil opèrent une sélection: ils refoulent des idées, des textes ou des objets, qui demeurent désormais dans un espace où ils restent éventuellement disponibles pour de nouvelles conjonctures (Espagne 1999: 286).

Cette recomposition qu'implique la mise en relation de deux ou plusieurs cultures a posé le problème de son approche scientifique et de la nature des sciences – humaines et sociales – les mieux adaptées pour en offrir une approche aboutie. Dans *La pensée métisse* (Gruzinski 1999), face aux “incertitudes et ambiguïtés du langage”, Serge Gruzinski propose une démarche englobante: celle d'un historien ouvert sur les sciences sociales, en particulier l'anthropologie et la sociologie, attentif à d'autres formes d'expression qui pourraient faire frémir les tenants d'un pré carré de l'Histoire et qui assurent un enrichissement des façons de penser son sujet. Le projet, voire le programme d'une histoire totale est ainsi présenté:

Mais une discipline peut-elle à elle seule venir à bout de la question des métissages? Il faudrait pour cela des sciences “nomades”, prêtes à circuler du folklore à l'anthropologie, de la communication à l'histoire de l'art. La démographie historique, la généalogie et l'histoire de la famille, l'histoire sociale sont tout autant concernées par la question que l'histoire des religions ou la linguistique. Ces croisements de disciplines sont encore à venir et beaucoup encore reste à faire, mais les apports de l'anthropologie culturelle et de l'anthropologie religieuse sont loin d'être négligeables (Gruzinski 1999: 38-39).

Comprendre les métissages, ce serait pour Serge Gruzinski “penser l'intermédiaire”. Or, notre héritage intellectuel campé sur les fondements de la science aristotélicienne et le positivisme ne nous prépare guère à dépasser une perception manichéenne et si tranchée des mondes étudiés. Comment peut-on inclure dans des catégories impeccablement structurées, poursuit Serge Gruzinski, alors que “chaque être est doté d'une série d'identités ou pourvu de repères plus ou moins stables, qu'il active successivement ou simultanément selon les contextes”? Il invite donc à se dépouiller des vieux oripeaux, à prêter attention aux espaces flous des lisières et des frontières. Et de rappeler que “l'incertitude et l'aléatoire ne sont pas toujours pris en compte par l'historien”, alors que “complexité, imprévu et aléatoire paraissent [...] inhérents aux mélanges et aux métissages” (Gruzinski 1999: 56; 2004). C'est aussi à cette approche de l’“aléatoire” que nous convie la réflexion de François Chaubet qui, en empruntant aux réflexions de Michel Espagne (2004) et se référant ainsi aux spécialistes de l’“histoire croisée” (Werner/Zimmermann 2003: 7-36) définit comme suit la notion de transfert culturel dans un article récent (Chaubet 2008) sur “La notion de transfert culturel dans l'histoire culturelle”:

Pensée de la relation paradoxale, l'épistémologie exigeante des transferts culturels résonne avec d'autant plus de force que l'époque se trouve bercée par la nouvelle doxa post-structuraliste des métissages heureux, des déterritorialisations enchantées et des décentrement et déracinement féconds. Or, le transfert nous rappelle bien au contraire que la rencontre de l'autre se traduit d'abord par des décalages délibérés et des écarts volontaires (Chaubet 2008: 174).

“Décalages délibérés et écarts volontaires”, c'est sous ce signe que je placerai cette étude des transferts culturels de l'Afrique vers les Caraïbes.

## 2. Evolution historique des concepts

### 2.1 La polémique autour de race et de culture

Les réflexions sur des concepts tels que *acculturation*, *métissage*, *hybridité*, ont donc fini par céder la place à celui de *transfert culturel*. Cependant, avant même le concept de *culture*, celui de *race* a longtemps prévalu pendant toute la période coloniale, et à Cuba jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle: il faut même attendre le XX<sup>e</sup> siècle pour que lui soit substitué celui de *culture*.

Or, dans les Caraïbes, les processus d'acculturation et de métissages furent étudiés à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Pendant des siècles, on établit presque naturellement le postulat de la supériorité du Blanc (Coquery-Vidrovitch 2003) et de l'infériorité du Noir ou de l'homme de couleur. Au XIX<sup>e</sup> siècle, ce fut encore et surtout le préjugé socio-racial qui domina (Naranjo Orovio/García González 1996). Fernando Ortiz a été l'un des premiers anthropologues à commencer à reconnaître la culture en général, et la culture africaine en particulier. Ses thèses développées à partir de 1906 sur l'identité – cubaine en l'occurrence – dans “Los factores humanos de la cubanidad” continuent d'être aujourd'hui une référence pour étudier la question identitaire cubaine et caribéenne.

En 1928, lors d'un voyage à travers l'Europe et plus précisément à Madrid où il invoque la stupidité que supposait l'idée d'une *race espagnole*, il s'élève à la fois contre ce concept de *race* et contre le fanatisme de la religion. Ardent défenseur du rapprochement et de la compréhension interraciale, il étudie au contraire les différentes phases que l'anthropologie sociale mentionne dans les relations inter-culturelles suivant une gradation qui commence par la phase d'hostilité,

suivie de la conciliation, puis de l'adaptation, de la revendication, au terme de quoi on arrive à une parfaite intégration nationale (Ortiz [1945-1946] 1973d: 186-191). Au bout du compte, ce sont les différentes phases de ce processus évolutif qui autorisent à parler de "cubanidad" comme d'un processus complexe de formation passant par différentes étapes de désintégration et d'intégration (Ortiz [1940] 1973c).

Acaso se piense que la cubanidad haya que buscarla en esa salsa de nueva y sintética suculencia formada por la fusión de los linajes humanos desleídos en Cuba; pero no, la cubanidad no está solamente en el resultado, sino también en el mismo proceso complejo de su formación, desintegrativo e integrativo, en los elementos sustanciales entrados en su acción, en el ambiente en que se opera y en las vicisitudes de su transcurso (Ortiz [1940] 1973c: 157).

S'il est vrai que dans ses premières études (*Los negros brujos*, 1906), Fernando Ortiz exprime à plusieurs reprises une conception raciale encore assez étroite et réductrice, il contra clairement l'idée de l'inégalité des races d'un point de vue scientifique, thèse des plus progressistes pour l'époque qu'il développa notamment un peu plus tard dans *El engaño de las razas* (1945): "Reneguemos de toda invocación a la raza ¡Vade retro!" (Ortiz 1945b: 17, 413).

## 2.2 Transculturation et afrocubanité

Pour mesurer l'indéniable avancée que représente la pensée de Fernando Ortiz au début du XX<sup>e</sup> siècle, rappelons que lorsqu'il oppose énergiquement le concept de *culture* au concept de *race*, tous les préjugés raciaux inhérents à l'ordre colonial se trouvent ébranlés. Sa tâche immense repose sur un très large programme destiné à sortir du carcan idéologique traditionnel, à soumettre à la critique les idées bien ancrées dans la société coloniale et à mettre en avant la fonction intégratrice de la révolution de 1895 sous la bannière de José Martí. Mais sous la nouvelle république néocoloniale de 1902, les pires contradictions se faisaient encore jour. Tandis que d'un côté on ne pouvait nier la contribution du Noir et du Métis à la lutte révolutionnaire depuis 1868, de l'autre on entendait des théories sur l'incapacité ou le manque de préparation de la population noire de Cuba; on exigeait que le Cubain noir ou métis n'occupe pas de responsabilités majeures dans la vie institutionnelle du pays. La République naquit dans cette ambiguï-

té: des zones étaient interdites aux Noirs, des sociétés de divertissement étaient réservées aux Blancs, aux Métis et aux Noirs. Bref, si la fusion des races se poursuivait biologiquement et culturellement, ce phénomène n'était nullement accompagné de changements dans les pratiques sociales. Or, au moment même où circulaient dans l'Île d'effrayantes nouvelles sensationnalistes sur la sorcellerie, Ortiz publie *Los negros brujos* (1906). À contre-courant de toutes les théories discriminatoires du moment, il posait la question du Noir en termes scientifiques. En 1940, il propose le concept bien connu de *transculturation*, nouvelle nomenclature sociologique qui parut dans *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, dans le chapitre "Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba" (Ortiz 1963: 129-136).

Le néologisme *transculturation* fut alors soumis à l'autorité irrécusable de Bronislaw Malinowski, le grand maître de l'ethnographie et de la sociologie, qui l'approuva immédiatement. En le différenciant clairement de l'*acculturation*, Fernando Ortiz employa pour la première fois ce mot de *transculturation* pour exprimer les phénomènes les plus variés liés aux transformations les plus complexes des cultures, sans la connaissance desquels il est impossible de comprendre l'évolution du peuple cubain et plus largement caribéen, aussi bien dans le domaine économique qu'institutionnel, juridique, éthique, religieux, artistique, linguistique, psychologique, sexuel et dans tous les autres secteurs de sa vie.

Par ailleurs, les transferts des peuples et des cultures africaines ne représentent à Cuba et dans les Caraïbes qu'un des multiples éléments constitutifs de la nation cubaine et caribéenne, car après les *ciboneyes*, les *guanajabibes* et les Indiens *taínos*, des migrants de culture blanche venus d'Europe affluèrent sur le Nouveau Continent et avec eux, des milliers de Noirs furent également transplantés.

Enraciné dans l'histoire, le mot *transculturation* exprime finalement les étapes du processus de passage d'une culture à une autre. Or il ne s'agit pas seulement en l'occurrence d'acquérir une culture différente – ce que le mot anglo-américain *acculturation* exprime précisément –: ce processus suppose aussi nécessairement la perte ou le déracinement d'une culture antérieure, ce qu'on pourrait appeler une *déculturnation* partielle, et par voie de conséquence la création de nouveaux phénomènes culturels qu'on pourrait appeler *néoculturation*.

Finalement, comme l'école de Malinowski le signale bien, dans tout brassage de cultures, se produit la même chose que dans la conception génétique des individus: le nouveau-né tient toujours des deux géniteurs, mais en même temps il est différent de chacun d'eux. La nouveauté de ce mot, comme le dit fort bien Bronislaw Malinowski, c'est que la *transculturation* marque avant tout le processus selon lequel se réalise une transition entre deux cultures, toutes les deux actives, contribuant chacune à apporter sa part et coopérant toutes les deux à l'avènement d'une nouvelle réalité culturelle.

Depuis la publication de *Los negros brujos* (1906) jusqu'à son article "Por la integración cubana de los blancos y negros" ([1945-1946] 1973d), Ortiz s'efforça de démêler la dualité originale des phénomènes sociaux qu'il se proposait d'étudier, dans le but de plus en plus clair d'atteindre l'intégration de la nation cubaine. En 1906, en *Los negros brujos* il avait introduit également le mot *afrocubain*, précisément pour éviter le risque d'employer des mots porteurs de préjugés. Ce mot avait été employé en 1847 par Antonio de Veitia, mais il ne se fixa pas immédiatement dans le langage courant comme c'est alors le cas en 1906. Le mot *afrocubain* met bien en évidence cette nouvelle réalité créée par la *transculturation*, à la faveur des transferts culturels venus d'Afrique. Ortiz remarqua peu à peu les changements d'attitudes, aussi bien des Noirs que des Blancs, devant son travail intellectuel d'expert criminaliste et ensuite d'anthropologue fonctionnaliste. Cette évolution dans les mentalités et les changements relatifs à l'accueil qui fut réservé pendant 40 ans au travail d'Ortiz reproduit exactement celle qui caractérise les impacts interculturels au travers de toutes les étapes de la *transculturation*. Comme nous l'avons déjà dit, ce furent l'hostilité, la conciliation, l'adaptation, la revendication, l'intégration. D'après Ortiz, ce degré de maturité n'était pas atteint au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle; en revanche, il juge que c'est dans cette dernière phase d'intégration nationale que Cuba est parvenue en 1945.

Toutes les théories raciales reposant sur la prétendue infériorité des Noirs n'étaient selon lui qu'une façon de les dénigrer pour mieux justifier les violences et les exactions intéressées qu'on prétendait exercer sur eux.

### 3. Difficultés et limites de la recherche: un socle africain divers

#### 3.1 Importance de la population africaine au XIX<sup>e</sup> siècle

Le chiffre global des Noirs introduits au Nouveau Monde et plus particulièrement dans les Caraïbes a été très élevé. Depuis l'année 1517, où le roi Charles V promulgua la première licence pour l'introduction de Noirs aux Antilles, jusqu'en 1880, année où l'esclavage fut définitivement interdit, des milliers de Noirs furent arrachés à leur terre natale.

On calcule à un million le nombre d'esclaves importés à Cuba. Dans *Los negros esclavos* Fernando Ortiz propose un tableau des principaux recensements de la population de Cuba de 1532 à 1907 à partir de sources diverses mais pas toujours fiables, même si elles sont officielles. Il affirme qu'un calcul plus fiable est impossible. Je renvoie également à un de mes travaux (Guicharnaud-Tollis 1980; 1991: 15-47), qui utilise des sources diverses, officielles ou non. Nous constatons par exemple que l'année 1841, la population de Noirs (c'est-à-dire la population de couleur) représentait 58,5% de la population face aux Blancs (41,5%). À la fin des années 1830, la psychose du péril noir était à son comble, tant la population blanche redoutait une rébellion de la population de couleur à l'instar des événements de Saint-Domingue. En outre si l'on tient compte de la supériorité numérique de la population de couleur esclave sur la population libre à ce moment-là, les tableaux de F. Ortiz montrent en même temps la façon dont se réalisa et s'amplifia tout au long du siècle le passage constant de l'esclavage à la liberté, et ce faisant, le poids et l'importance que représente l'émancipation dans l'intégration nationale.

L'île de la Jamaïque comptait 300.000 esclaves dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, avec une proportion de 20 Noirs pour 1 Blanc. Pour les évaluations des Antilles françaises, les travaux de Nelly Schmidt sont éclairants, par exemple sur la Guadeloupe (Schmidt 1995: 146): en 1848, sur un total de 129.778 habitants, elle signale 87.087 esclaves, 9.946 Blancs et 32.745 hommes de couleur libres.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, siècle des émancipations, le Noir – esclave ou libre – subit tous les stigmates de la vie coloniale. La vie de l'esclave sur les plantations n'avait rien de commun avec celle de l'esclave des



viles plus enclin à se rapprocher des Blancs et de leurs modes de vie.<sup>2</sup> Quant à l'homme de couleur libre, il vint souvent grossir les rangs de la population citadine, puis ceux de l'armée de libération nationale aux côtés des Noirs esclaves des *palenques* (Ortiz 1963: 133-134; Franco 1968: 134-135). Les cas de résistance la plus massive étaient bien ceux des *palenques* dont les membres constituèrent le ferment de la geste révolutionnaire et de l'armée *mambí* (Franco 1968: 134).

### 3.2 Une transplantation chaotique

En même temps que le processus d'émancipation, le processus migratoire des Noirs esclaves se poursuivit même pendant le XIX<sup>e</sup> siècle et jusque dans les années 1870, malgré le traité du 24 septembre 1817 qui interdisait le trafic clandestin. La diversité des cultures transplantées aux Caraïbes par la traite négrière, dont certaines étaient numériquement fort importantes (les *congo*, *angola*) ou qui eurent un fort impact (les *yorùbá* ou les *ewe-fon*), est clairement soulignée dans les travaux d'Ortiz sur les croyances magico-religieuses, les musiques et les danses, entre autres manifestations socioculturelles. Selon lui, cette "transmigration profonde et continue d'ambiances, de cultures, de classes et de consciences" (Ortiz [1945-1946] 1973d: 190) rend hasardeuse une véritable étude de la transculturation des Noirs à Cuba. On découvre entre eux des différences notoires de pratiques culturelles souvent hiérarchisées entre elles, dont l'impact variait selon l'importance numérique du groupe et son influence au sein de la communauté africaine. Les Noirs se sont appropriés peu à peu les caractères psychiques de ceux qui étaient jugés les plus *civilisés*. Ainsi, bien que chaque peuple ait importé ses superstitions, celles des *yorùbá* (ou *lucumi*) ont dominé, non seulement à cause de leur large diffusion déjà connue en Afrique, mais à cause de la perception de leur supériorité. Et bien que tous les Noirs aient eu leurs *cabildos* – groupes d'origine tribale –, le *ñañiguismo* survécut, même avec ses caractères distinctifs parfois étranges, justement parce qu'il représentait un degré supérieur de la civilisation. C'est donc une grande diversité culturelle qui affecte le groupe ou le sous-groupe africain et ce socle africain multiple, très

---

2 A titre d'exemple, voir par exemple les femmes esclaves *a jornal* qui exerçaient de petits métiers citadins comme celui de vendeuses ambulantes ou de tenancières de bars.

important dans certaines îles des Caraïbes au XIX<sup>e</sup> siècle, a subi des transformations qu'il est souvent difficile d'évaluer. Parfois, les résistances à l'intégration se manifestent. De ce point de vue, la religion constitue un espace d'expression intéressant pour évaluer cette résistance et la très grande diversité des transformations.

#### **4. Religions caribéennes/cubaines: entre résistances et perméabilité**

Les recherches sur les religions et les chercheurs spécialistes des transferts culturels dans ce domaine sont légion depuis Fernando Ortiz, Roger Bastide, Alfred Métraux, Carmen Bernand, jusqu'à Erwann Dianteill. C'est davantage à leur place dans le contexte caribéen des mobilités et des constructions culturelles que j'insisterai ici.

Une grande partie de l'œuvre ortizienne est consacrée à l'étude de la diversité des ethnies africaines qui ont contribué à la formation de cette culture nationale cubaine. Dans l'édition des sept volumes publiés entre 1950 et 1955 et consacrés aux musiques, aux danses, au théâtre et aux instruments musicaux d'origine africaine qui font partie du folklore du peuple cubain, ainsi que dans "Los factores humanos de la cubanidad", il insiste sur la grande influence culturelle des Noirs, qui s'exprime dans bien des domaines de la vie sociale, et surtout, dans ce qu'il considère comme trois fondements de la cubanité: la religion, l'art et le ton de l'émotivité collective. Il n'est pas douteux que ces espaces culturels (les arts – la musique notamment –, la religion et les expressions collectives) furent considérés comme des espaces-refuges dans lesquels les Africains trouvèrent une forme d'évasion et de résistance, un véritable exutoire, qu'ils (s')adaptèrent aussi très diversement au nouveau climat culturel, selon leur degré d'assimilation à la culture dominante.

##### *4.1 Un exemple de résistance à l'intégration de l'altérité:*

##### *le ñañiguismo, une manifestation culturelle africaine intacte*

Parmi différents exemples de résistance culturelle, le *ñañiguismo*, qui vient d'être reconnu et institutionnalisé en 2005, mérite une attention particulière au XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'une association sans équivalent dans le contexte américain. Cette société secrète également nommée *abakuá* (Barcia/García/Torres-Cuevas 1994: 312; Cabrera 1958), dont

faisaient initialement partie des hommes, fut fondée à Cuba autour de 1830 (1835, selon Alejo Carpentier) par des Noirs esclaves provenant des régions du Calabar et du sud du Nigeria lorsqu'apparut la société *Acabatón* dans le quartier de Regla. Pendant quelque temps elle n'admit en son sein ni Noirs ni Mulâtres *criollos*.

El ñañiguismo es la transplantación en América de una sociedad esotérica africana con los mismos rituales, creencias, lenguajes, cantos, instrumentos, músicas y propósitos de defensa social que allende el Atlántico (Ortiz 1950b: 79-80; 1995a: 27).

Le *ñañiguismo* se répandit beaucoup plus que les *cabildos* car il répondait à une conception plus large de l'association. Par la suite, il admit des membres de toute provenance ou toute appartenance ethnique (même des Asiatiques, des Créoles, des Espagnols) pourvu qu'ils se soumettent à des règlements établis. Quant aux chocs sanglants enregistrés entre *potencias ñañigas* au XIX<sup>e</sup> siècle, ils étaient le reflet de vieilles luttes intertribales d'Afrique. La cérémonie d'initiation des *ñañigos* est un véritable jeu collectif où l'on mime, danse et chante, avec de légères variantes, les épisodes d'une même légende. La permanence des anciens rites funéraires africains qui s'y exprimaient furent souvent très mal vus par les autorités (Carpentier 1972: 293).

#### 4.3 Variété des vaudous et interactions: du vaudou haïtien au vaudou cubain

Le processus de formation long et progressif du vaudou haïtien illustre également la grande variété des cultures africaines présentes sur les plantations de l'île. Notre but n'est pas d'étudier ici le vaudou, mais de le considérer plutôt comme une manifestation religieuse évolutive et migrante avec la multiplicité de ses manifestations liées aux différents apports africains. En 1789, Moreau de Saint-Méry notait la présence de quelque trente ethnies dans la colonie espagnole de Santo Domingo, parmi lesquelles Sénégalais, Bambaras, Mandingas, Sobos, Kangas, Aradas, ou *radas*, Caplons, Fons, Mahis, Ibos, Nagos, Kongos, Mayombés. Dans *Le Vaudou Haïtien*, Alfred Métraux pour sa part affirma que la plupart provenait de la région du Golfe du Bénin, région très peuplée dans laquelle les tribus se livraient des guerres internes dont les prisonniers constituèrent ensuite les cohortes d'esclaves enlevés et transportés en Amérique dans les bateaux négriers.

La vente de ces prisonniers de guerre représentait pour les rois dahoméens une source de profits considérables, ce qui explique qu'ils n'hésitaient pas à susciter et à attiser des conflits internes pour obtenir ainsi des produits européens. Une fois esclaves, les Africains de leur côté transportaient au Nouveau Monde leurs divinités locales. Arrivés en Amérique, les *nations* d'esclaves furent réparties sur les plantations, mais comme ces Africains provenaient de nations différentes, ils ne se comprenaient pas car ils ne parlaient pas la même langue et n'adoraient pas les mêmes dieux. Le vaudou haïtien ainsi constitué avec ses *loas* migra aussi ensuite vers Cuba, notamment dans la partie orientale, à la faveur de l'émigration de colons haïtiens noirs après les soulèvements des Noirs.

#### 4.4 Les cabildos et la question des antécédents

Comme le vaudou haïtien, l'institution du *cabildo* (Ortiz [1921] 1973b) afrocubain démontre aussi clairement la façon dont les religions africaines s'adaptèrent partiellement au milieu et au sol américain. Certains de ses traits survécurent jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Le *cabildo* (également appelé *reinado* en dehors de La Havane) réunit en son sein des Noirs cubains d'une même nation. Les Noirs et Noires *bossales* se retrouvaient ainsi certains jours de fête comme le Jour des Rois (*Día de Reyes*). Ils jouaient alors du tambour et d'autres instruments, chantaient, dansaient, formaient une espèce de société de pur divertissement et de bienfaisance. Pendant les fêtes, une Noire jouait le rôle de reine, le plus ancien de la tribu celui de roi du *cabildo* (en castillan, on lui donnait le nom de *capataz* [contremaître] ou de capitaine).<sup>3</sup> Il revêtait les atours et les parures des Blancs, de la même façon que, depuis les temps de la colonisation africaine, les rois *congós* aimaient à se parer des vêtements des grands magnats blancs. L'origine des *cabildos* cubains<sup>4</sup> semble remonter au XIV<sup>e</sup> siècle, avant la découverte de

3 "Sacerdote del culto idólatra que profesaban las tribus era el rey o capataz", écrit R. Meza (Ortiz 1973a: 123). Ortiz décrit toutes leurs parures: chemises amidonnées, énormes cravates, chapeaux voyants, décorations, l'épée à la ceinture et un gros sceptre avec un pommeau d'argent, symbole de leur autorité. Un sceptre identique est symbole de l'autorité royale dans plusieurs régions africaines.

4 Lors du colloque, Caroline Oudin-Bastide a signalé l'existence de similitudes intéressantes avec les sociétés serviles martiniquaises, qui mériteraient une étude comparative (voir lettre de l'abbé Dugoujon [*Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises*. Paris: Paguerre, 1845]).

l'Amérique. On peut retrouver des antécédents à Séville: les confréries noires qui furent introduites aux Indes reproduisaient ainsi l'organisation métropolitaine. S'il est vrai que les confréries sévillanes disparurent en 1552, celles des gens de couleur se maintinrent, comme à Cuba par exemple. En sorte que les *cabildos* africains de Cuba d'origine espagnole représenteraient outre Atlantique la survivance d'une organisation médiévale sévillane. Les *cabildos* africains eurent par ailleurs la même vocation que les confréries sévillanes: ils étaient une organisation religieuse, de secours mutuel de surcroît.

Ces *cabildos* noirs élurent d'abord domicile dans le quartier ancien de la vieille Havane; ensuite, au XIX<sup>e</sup> siècle une instruction (*Bando*, 1842) interdit qu'ils se tiennent à l'intérieur de la ville, ils durent alors s'éloigner du centre pour s'installer dans les maisons situées face au rempart et leurs festivités furent limitées aux dimanches et aux jours de fêtes officielles.

Avec l'augmentation de la population noire et de couleur associée à l'affranchissement galopant, ces "sociétés de secours mutuel" se multiplièrent au cours du siècle: les *cabildos Arará, Apapá, Apapá Chiquito, Mandinga, Oro, Lucumí, Carabalí Ungrí, Nación Mina Popó de la Costa de Oro, Arará Tres Ojos*, etc. Ils avaient aussi une vocation festive: d'après les dispositions légales, "eran de 'recreo y esparcimiento'" (Carpentier 1972: 291); ils organisaient en effet des danses et les *comparsas* le Jour des Rois ou, après l'abolition de l'esclavage, du Carnaval. Ainsi à différentes époques, défilaient dans les rues de La Havane les *comparsas* de *El gavián, Los congos libres, El alacrán chiquito, La culebra, El pájaro lindo, Mandinga Moro Rizo, Mandinga Moro Azul, Los moros, Los peludos*. Les *comparsas* étaient une figuration et représentation ambulante. Le scorpion ou le serpent incarnés par une figure grand format par exemple occupait le centre de toute une représentation accompagnée de chants. Ces figurations constituent sans aucun doute des survivances totémiques: la danse du serpent est considérée par les africanistes comme une variante dérivée du culte dahoméen voué au cobra, au demeurant encore vivant en Haïti, où un serpent en fer forgé apparaît dans tous les autels du vaudou.

#### 4.5 Porosité et identification entre saints et orishas ou loas

Outre ces manifestations très directement dérivées de cultes africains, la porosité des pratiques et des croyances religieuses se manifeste dans les correspondances établies entre saints catholiques et dieux (*orishas*, *loas*) africains. Dans *Les Amériques noires*, Roger Bastide, qui renvoie aux travaux de Melville J. Herskovits, a étudié comment le processus de syncrétisme religieux a même conduit à une identification des dieux catholiques et africains. Les Noirs caribéens surmontaient ainsi leur propre marginalisation et créaient des systèmes culturels syncrétiques extrêmement originaux, dans le creuset desquels ils se forgeaient finalement leur propre identité. Bastide invite aussi à distinguer très clairement entre la règle religieuse des correspondances et la règle cumulative de la magie et il souligne: “Le syncrétisme par correspondance Dieux-saints est le processus le plus fondamental et d’ailleurs le plus étudié” (Bastide 1996: 160).

L’étude de la sorcellerie à Cuba illustre aussi les effets de cette transplantation chaotique. Car la sorcellerie cubaine s’éloigne beaucoup de la sorcellerie européenne. On peut la considérer toutefois comme une “variante extravagante de la sorcellerie des Blancs” en ce sens qu’elle était surtout

un ensemble complexe de religions et de magies africaines mélangées entre elles, avec les rites, les légendes hagiographiques et les superstitions des catholiques, ainsi qu’avec les superstitions du paganisme préchrétien qui sont conservées parmi les Cubains (traduit par nous; Ortiz 1995a: 18).

Les fêtes de sorcellerie avaient pour principal objet la possession<sup>5</sup> (*bajar el santo* ou *subirse el santo*) d’un sujet par un saint ou par une divinité du panthéon noir syncrétiquement représenté par une image catholique.

### 5. Danses, musiques et carnavals

#### 5.1 Des musiques afrocubaines, aussi diverses et variées que leur lieu d’origine

Vu le petit nombre d’exécutants compétents, la profession de musicien excluait tacitement la possibilité d’une quelconque discrimination

---

5 Voir Jacques Roumain dans *Le sacrifice du Tambour Assohtor*.

raciale. Comme José Antonio Saco l'observe déjà en 1831: "La música goza de la prerrogativa de mezclar negros y blancos, pues en las orquestas [...] vemos confusamente mezclados a los blancos, pardos y morenos" (Carpentier 1972: 43). Car le métier de musicien, et les activités artistiques en général, étaient entre les mains des gens de couleur libres. Les carrières judiciaires, médicales, ecclésiastiques et administratives leur étant interdites, la musique constituait une profession très prisée. La danse associée à la musique représentait en outre le divertissement favori. Alejo Carpentier étudie dans *La Música en Cuba* le processus de transculturation de la musique caribéenne. El Son de la Má Teodora est un exemple très ancien qui remonte au XVI<sup>e</sup> siècle: chanté encore dans la région orientale de Cuba au début du XIX<sup>e</sup> siècle et dans les mascarades de la Saint Jean et la Saint Jacques, il est révélateur de ce même processus "destiné à amalgamer mètres, mélodies, instruments hispaniques, avec des souvenirs très nets de vieilles traditions orales africaines" (Carpentier 1972: 49). Le Noir voulait se rapprocher du Blanc, mais n'oubliait pour autant son goût et son attirance pour la percussion.

Un exemple de transculturation musicale porté à l'extrême est encore celui de la contredanse. La country-dance anglaise passa par la France avant d'être transférée à Saint-Domingue, d'être introduite ensuite à Santiago de Cuba, puis rebaptisée et élargie à Matanzas, enrichie à La Havane avec des apports mulâtres, noirs et chinois: modèle paradigmatique d'un degré de métissage poussé, dont Alejo Carpentier disait lui-même qu'"il lui donnait le vertige" (Carpentier 1972: 240). On pourrait aussi multiplier les exemples avec le sucu-sucu, la danse de Maní, la charanga, la habanera...

Dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, nombreux furent ceux qui niaient pourtant encore la valeur de la musique folklorique afrocaribéenne. Pour beaucoup de Blancs, elle ne dépassait pas le stade du simple bruit destiné au bas peuple. Dans la décennie des années 1950, Ortiz parvint enfin à imposer sa reconnaissance dans "La africanía de la música folklórica de Cuba" (1950) ainsi que dans "Los bailes y el teatro de los negros en el Folklore de Cuba" (1951). Il convient toutefois d'être prudent dans l'étude de ses ancêtres contemporains. Car l'analyse des caractères de la musique africaine qui ont influé sur la formation de celle de Cuba n'est pas facile à faire. Une fois encore, la musique afrocubaine est l'entrecroisement des spécifi-

cités musicales de peuples très divers, non seulement de Blancs, mais aussi de nations (ethnies) de Noirs d'une grande diversité: musique d'ascendance dahoméenne, lucumí, carabalí, conga, etc.

À Cuba, on trouve la musique *bantoue* ou *conga*, surtout dans les bals les plus généralisés; la musique *carabalí* dans les rites des *ñáñigos*; un peu de musique *arará* ou dahoméenne; et enfin la musique des liturgies religieuses des Noirs *yorùbá*,<sup>6</sup> qui constitue finalement l'une des sources les plus riches et abondantes de la musique noire dans les Grandes Antilles. Chacune de ces musiques dites de *nation* importa aussi ses instruments particuliers à plusieurs timbres.

À Cuba comme en Haïti ou au Brésil, survivent encore des caractères bien marqués qui permettent d'assurer la racine ancestrale de certains traits musicaux, d'instruments, de chants et de danses. Dans ces pays, les religions de divers peuples africains sont encore si vivantes, avec leurs liturgies, leurs musiques, leurs chants, et leurs danses, que l'étude de ces éléments culturels peut ici se faire parfois avec plus de facilité et de pénétration qu'en Afrique même. Et paradoxalement, les survivances africaines peuvent souvent être retrouvées avec plus d'authenticité ethnographique dans les villes que dans les districts ruraux. Les syncrétismes varient également selon le lieu et les pressions sociales où ils s'effectuent. Enfin, pour ajouter encore à la complexification de l'approche, si elle se nourrit essentiellement des apports musicaux transmis directement par les divers esclaves d'Afrique, la musique afrocubaine reçut également des influences, quoique indirectes, des Noirs et des Mulâtres qui vécurent en Espagne, particulièrement sur la côte atlantique de l'Andalousie, et ensuite dans d'autres pays américains: non seulement dans les pays hispaniques, mais aussi dans ceux qui furent dominés par les Portugais, les Français, les Britanniques, les Hollandais ou d'autres. C'est pourquoi, pour apprécier la formation de la musique afrocubaine, il faudra aussi se référer fréquemment aux contacts et aux échanges réciproques entre la musique populaire de Cuba et celles d'Espagne et d'Amérique.

---

6 En 1936, F. Ortiz fit une conférence sur "La música religiosa de los yorubas entre los negros cubanos" (Ortiz [1936] 1946).



### 5.2 Danses liturgiques et pantomimes

Il n'est pas possible de clore ici l'étude de la religion sans aborder celle de la danse, qui lui est intrinsèquement liée. Car les pantomimes transférées en Amérique ont aussi un fort héritage africain. La pantomime a une fonction fondamentalement liturgique, associant religion et magie. C'est du cérémonial liturgique – et particulièrement de la danse – qu'est issue la pantomime et de celle-ci, l'art dramatique. Ainsi, les cérémonies solennelles des cultures premières sont presque invariablement des représentations dramatiques. En Afrique, comme chez d'autres peuples, nous assistons déjà à une représentation d'être surnaturels, avec déguisements, masques, vêtements, insignes, couleurs allégoriques et traits symboliques souvent terrifiants. A titre d'exemple, chez certains peuples africains, soudanais et bantous, ces danseurs de rites funéraires et de fertilité se défigurent et se métamorphosent en dansant montés sur des échasses qui augmentent leur taille de façon surhumaine. Les danses d'animaux ou rattachées à des rites symboliques animaux sont fréquentes, comme le démontre Léo Frobenius notamment dans son *Histoire de la civilisation africaine*. La cérémonie qui consiste à "tuer le serpent" est célébrée dans l'île de Fernando Poo et dans l'île de Cuba. Dans ces pantomimes très anciennes représentant la mort de l'animal sacré ou du dieu agraire, on peut trouver l'origine de l'art dramatique. Or précisément ces danses consistant à tuer le serpent ou tout autre animal malfaisant comme le scorpion, l'épervier (*gavilán*) ou le crocodile, furent courantes dans les défilés de rues du Jour des Rois et dans les *comparsas* afrocubaines qui remplacèrent en partie les saturnales africaines.

À Cuba, on n'a cependant jamais eu la même abondance prolifique de danses qu'en Afrique, car les Noirs ne purent jamais compter sur une société qui leur appartient entièrement comme dans leur Afrique natale. Mais il est étonnant de voir le nombre inépuisable de musiques rituelles, avec leurs rythmes, leurs chants et leurs danses, qui se maintiennent notamment dans leurs fêtes religieuses. Les danses liturgiques des *yorùbá* à Cuba honorent les dieux (*orishas*) qui "montent à la tête" de certains de leurs adorateurs (*se suben al santo*), lesquels entrent dans la phase de possession avec l'accompagnement des tambours *batá*. Les tambours *batá*, typiques des Noirs *yorùbá* qui furent transportés directement à Cuba, différaient par leur forme et

leur structure de ceux qui étaient utilisés en Haïti pour les rites vaudous, ou encore de ceux sur lesquels jouaient en Amérique et en Afrique les Noirs *iyesá*, *dohomé*, *gangá*, *carabalí*, *congo*, *angola*, etc. Les tambours *batá* du Brésil sont encore différents. Mais les tambours *batá* “parlent leur langage” (*hablan lengua*) et la musique de ces tambours est un vrai langage. Les tambours *batá* continuent d’être proprement africains par leur technique, par leur forme et par leur fonction: ils sont restés finalement peu ouverts à la société des Blancs et peu perméables à une évolution. “Son en realidad los tambores sobre todo el iyá los que ‘hablan’, ordenan y dirigen a los cantadores, quienes no hacen sino secundarlos con sus voces” (Ortiz 1973a: 283). À ce propos il faut mentionner quelques variantes entre le joueur de tambour (*olubató*) de Cuba, qui n’est jamais possédé par les dieux – comme en Afrique semble-t-il – non plus qu’au Brésil; mais qui l’est dans l’île de Trinidad “donde los músicos que tocan los tambores en los ritos yorubas, a veces dejan a otros sus instrumentos para que algún santo suba a su cabeza” (Ortiz 1973a: 290).

Cette étude se limite à l’approche de quelques espaces-refuges culturels cubains liés au domaine religieux. Mais il est clair qu’une étude linguistique ou littéraire – que nous n’avons pu aborder ici – complèterait avec bonheur cette recherche sur les transferts culturels d’Afrique aux Caraïbes, à Cuba notamment. On a vu que l’évaluation des interactions entre cultures et sociétés y est fondamentale. Avec la multiplicité et la variété des traits culturels africains déjà métissés à leur départ d’Europe ou d’Afrique d’un côté, et de l’autre, l’hétérogénéité des traits de la culture rencontrée en Amérique, tout n’est que métissage. Métissage ou hybridité en amont, métissage ou hybridité en aval. Le repérage ou l’identification des sources est parfois une gageure pour le chercheur qui désormais, devant la perméabilité interculturelle, s’attache plutôt à l’histoire croisée et à l’entredoux.

C’est donc davantage une mise en relation que nous présentons ici entre des données culturelles différentes amenées à se rencontrer, dans un contexte particulier de surcroît, où une culture – africaine – dut se soumettre à l’autre. Mais c’est dans le creuset de l’aléatoire que l’espace afroaméricain s’est ensuite construit. Malheureusement le chercheur travaille plus souvent sur un constat, beaucoup plus que sur ces phénomènes complexes de transferts et sur ces processus d’interac-

tions entre cultures et sociétés, ces écarts ou ces décalages délibérés qui méritent pourtant toute son attention.

Enfin, devant la variété de leur profil ethnique et la richesse exemplaire de leur métissage culturel, les Caraïbes aspirent aujourd'hui à unifier leurs voix, et surtout aussi à identifier leurs racines. À l'heure post-moderne de la globalisation et de la transterritorialité, où l'identité caribéenne, ce *bateau qui n'accoste jamais*, se définit comme fluide, fluctuante et transférable, il n'est pas douteux que les interrogations sur les transferts culturels entre l'Afrique et les Caraïbes doivent continuer d'alimenter des débats passionnants et passionnés.

### Bibliographie

- Barcia, María del Carmen/García, Gloria/Torres-Cuevas, Eduardo (éds.) (1994): *Historia de Cuba – La Colonia. Evolución socioeconómica y formación nacional de los orígenes hasta 1867*. La Habana: Política.
- Barnet, Miguel (1995): *Cultos afrocubanos – La Regla de Ocha – La Regla de Palo Monte*. La Habana: Unión.
- Bastide, Roger (1996): *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris: L'Harmattan.
- Benítez Rojo, Antonio (1989): *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva post-moderna*. Hanover: Del Norte.
- Cabrera, Lydia (1958): *La Sociedad secreta Abakuá narrada por viejos adeptos*. La Habana: C. R. Col. del Chikereku.
- (1984): *Vocabulario Congo (El bantú que se habla en Cuba)*. Miami: Daytona Press.
- (1993): *Cuentos negros*. Miami: Universal.
- Carpentier, Alejo (1972): *La música en Cuba*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Chaubet, François (2008): "La notion de transfert culturel dans l'histoire culturelle". In: Pellistrandi, Benoît/Sirinelli, Jean-François (éds.): *L'histoire culturelle en France et en Espagne*. Madrid: Collection de la Casa de Velázquez, pp. 159-177.
- Chover Lafarga, Anna (2008): "Viajeras de ambos lados. El género y la noción de transterritorialidad en la narrativa de Achy Obejas y Ana Lidia Vega Serova". In: Mattalía, Sonia/Celma, Pilar/Alonso, Pilar (éds.): *El viaje en la literatura hispanoamericana: el espíritu colombino* (VII Congreso Internacional de la A.E.E.L.H.). Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 853-865.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (2003): "Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire". In: Ferro, Marc (éd.): *Le livre noir du colonialisme. XVI<sup>ème</sup>-XXI<sup>ème</sup>*. Paris: Robert Laffont, pp. 646-685.

- Dianteill, Erwan (1995): *Le savant et le santero. Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines 1906-1954*. Paris: L'Harmattan.
- Espagne, Michel (1999): *Les transferts culturels franco-allemands*. Paris: PUF.
- (éd.) (2004): *L'horizon anthropologique des transferts culturels*. (Revue germanique internationale, 21). Paris: PUF.
- Franco, José Luciano (1968): *La presencia negra en el Nuevo Mundo*. (Cuadernos de la Revista Casa de las Américas, 7). La Habana: Casa de las Américas.
- Frobénus, Léo (1936): *Histoire de la civilisation africaine*. Paris: Gallimard.
- García-Canclini, Néstor (2002): *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guicharnaud-Tollis, Michèle (1980): "La population noire à Cuba au XIX<sup>ème</sup> siècle". In: *Ibero-Americana Pragensia*, XIV, pp. 67-96.
- (1991): *L'émergence du Noir dans le roman cubain du XIX<sup>ème</sup> siècle*. Paris: L'Harmattan.
- Gruzinski, Serge (1999): *La pensée métisse*. Paris: Arthème Fayard.
- (2004): *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière.
- Lara, Oruno-Denis (1992): *Caraïbes en construction: Espace, Colonisation, Résistance*. 2 vols. Paris: CERCAM.
- Mattalía, Sonia/Celma, Pilar/Alonso, Pilar (éds.) (2008): *El viaje en la literatura hispanoamericana: el espíritu colombino* (VII Congreso Internacional de la A.E.E.L.H.). Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert.
- Moreno Fragnals, Manuel (1995): *Cuba/España, España/Cuba. Historia común*. Barcelona: Crítica.
- Naranjo Orovio, Consuelo/García González, Armando (1996): *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*. Madrid: Doce Calles.
- Ortiz, Fernando (1934): *De la música afrocubana; un estímulo para su estudio*. La Habana: Cultural.
- (1939): "Brujos o santeros". In: *Estudios afrocubanos*, III, 1-4, pp. 85-90.
- (1945): *El engaño de las razas*. La Habana: Páginas.
- ([1936] 1946): "La música religiosa de los yorubas entre los negros cubanos". In: *Estudios afrocubanos*, V, pp. 7-18.
- (1950a): *La africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Dirección de Cultura del Ministerio de Educación.
- (1950b): "La tragedia de los ñáñigos". In: *Cuadernos americanos* (México), IX, 4, pp. 79-80.
- (1963): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prologue de Bronislaw Malinowski. Barcelona: Ariel.
- (1973a): *Orbita de Fernando Ortiz*. Édition de Julio Le Riverend. La Habana: Unión de Escritores y Artistas.
- ([1921] 1973b): "Los cabildos afrocubanos". In: *Orbita de Fernando Ortiz*. Édition de Julio Le Riverend. La Habana: Unión de Escritores y Artistas, pp. 121-134.

- ([1940] 1973c): “Los factores humanos de la cubanidad”. In: *Orbita de Fernando Ortiz*. Édition de Julio Le Riverend. La Habana: Unión de Escritores y Artistas, pp. 149-157.
- ([1945-1946] 1973d): “Por la integración cubana de blancos y negros”. In: *Orbita de Fernando Ortiz*. Édition de Julio Le Riverend. La Habana: Unión de Escritores y Artistas, pp. 181-193.
- (1992a): *El choteo*. *Albur*, V, numéro spécial.
- (1995a): *Los negros curros*. La Habana: Instituto Cubano del Libro/Editorial de Ciencias Sociales.
- (1995b): *Los negros brujos*. La Habana: Instituto Cubano del Libro/Editorial de Ciencias Sociales.
- (1996): *Los negros esclavos*. La Habana: Instituto Cubano del Libro/Editorial de Ciencias Sociales.
- Pichardo, Esteban (1985): *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Regazzoni, Susanna (2001): “Cuba, Cubanidad y Cubanía. Identidad y escritura”. In: Regazzoni, Susanna (éd.): *Cuba: una literatura sin fronteras*. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 11-28.
- (éd.) (2001): *Cuba: una literatura sin fronteras/Cuba: A Literature beyond boundaries*. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert.
- Schmidt, Nelly (1995): *L'engrenage de la liberté: Caraïbes – XIX<sup>e</sup> siècle*. Aix: Publications de l'Université d'Aix-en-Provence.
- Wachtel, Nathan (1971): *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*. Paris: Gallimard (Folio/Histoire).
- Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte (2003): “Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité”. In: *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 58, 1, pp. 7-36.